

José van Santen

Een belangrijke 'vanzelfsprekendheid', die zich in iedere samenleving voordoet is de organisatie van de relatie tussen vrouwen en mannen. Binnen de feministische antropologie wordt dit aangeduid met de term *sexe-genus systeem*. Dit houdt niet alleen de arbeidsverdeling in, maar ook de regels van seksualiteit, verwantschap, de manier waarop de directe biologische reproductie is georganiseerd en de wijze waarop vrouwen en mannen functioneren als symbolische tekensystemen binnen een samenleving.

De antropologie, die te definiëren is als de wetenschap die vanzelfsprekendheden als object van studie neemt, heeft de ideologische component van het *sexe-genus systeem* nooit onderkend. Integendeel, men projecteerde juist de vanzelfsprekendheid van het eigen *sexe-genus systeem* op andere samenlevingen. De feministische antropologie heeft deze 'ideologische projecties' aan de kaak gesteld en een niet mis te verstane kritiek gegeven op de 'traditionele' - dit wil zeggen 'viricentrische' - antropologie (Schrifvers 1975; Molyneux 1977).

De feministische antropologie is voortgekomen uit het feminisme, dat ik zou willen definiëren als een maatschappelijke stroming, die de bestaande vrouw-man verhoudingen, zoals deze worden weerspiegeld op ideologische en niet-ideologische niveaus, bekritiseert, wil opheffen en/of veranderen. Het hanteert daarbij uitgesproken en onuitgesproken ideeën over de bestaande en wenselijke maatschappelijke verhoudingen tussen de sexen in onze samenleving.

(1) Vanwege deze uitgesproken ideeën is de feministische wetenschapsbeoefening vaak verweten ideologisch te zijn, *dus* niet wetenschappelijk. Velen hebben er echter op gewezen dat de tegenstelling ideologie - wetenschap als zodanig niet bestaat (Larraiñ 1979: 157; Otto 1983; Pouwer 1984). (2) Dat ook wetenschap een impliciete ideologie hanteert blijkt opnieuw wanneer we het denken over ideologie confronteren met de feministische ideologie-kritiek. Ik zal dit hieronder laten zien. Vervolgens zal ik aan de hand van de inzichten van de theoreticus Bourdieu een nieuwe ideologie-opvatting uitwerken. In deze nieuwe opvatting is niet alleen ruimte voor een expliciete ideologie van feministische wetenschappers over vrouw-manverhoudingen, maar ook voor impliciete ideologieën van 'traditionele' antropologen over deze verhoudingen. De nieuwe ideologie-opvatting maakt bovendien duidelijk hoe het mogelijk is dat deze twee 'soorten' ideologie naast elkaar kunnen bestaan. Tenslotte omvat dit ideologie-begrip de relatie en interactie tussen expliciete en impliciete, respectievelijk bewuste en onbewuste ideologieën.

Het denken over ideologie kent verschillende invalshoeken. Ideologie werd enerzijds opgevat als een proces van ideeënproductie inherent aan de menselijke geest, anderzijds als een uiting van de historische geconditioneerdheid van mensen. Door sommigen werd er van uitgegaan dat de ideologische productie gebruik maakte van bestaande, door de sociale omgeving aangereikte categorieën en ordeningsprincipes. Anderen weer zagen bestaande categorieën en ordeningen als reflecties van de menselijke geest. Ideologie werd aan de ene kant beschouwd als een proces dat zich gedeeltelijk op een onbewust niveau afspeelde. Aan de andere kant werd ideologie beschouwd als een proces van bewuste handelingen. Ideologie werd gezien als een universeel proces van betekenis-verlening en tegelijkertijd - inherent hieraan - als een proces van vertekening: ideologie als verdraaiing en versluiering (zie ook Pouwer 1984; van Meijl 1985).

Ik zal in het hiernavolgende een aantal invalshoeken confronteren met de feministische kritiek en de discussies die zijn gevoerd vanuit de feministische antropologie, zonder overigens de pretentie te hebben een exact overzicht te geven. Ik bespreek achtereenvolgens de Kantiaanse en in het verlengde daarvan de positivistische ideologie-opvatting. Daarna zullen de inzichten van Hegel, enkele kennissociologen en marxistische denkers aan de orde komen. Ik besluit met het denken over ideologie vanuit de antropologie.

De filosoof Kant ging ervan uit dat de structuren en categorieën van de menselijke geest, of het menselijke denken, logisch voorafgaan aan de maatschappelijke bepaaldheid. Dat wil zeggen dat het denken de ervaring zou organiseren en de realiteit construeren. Er was bij hem sprake van een breuk, die de wereld verdeelde in 'kennis van dingen die voortkomen uit de reeds bestaande categorieën' en 'dingen die op zichzelf bestonden en in feite niet gekend konden worden' (Hall 1977: 11). Ofwel het dualisme van 'bewustzijn' en 'zijn'. De positivisten, zoals Dürkheim, Mauss, Hubert, Hertz en Lévi-Bruhl, werkten in deze Kantiaanse traditie. Zij meenden dat uit wetenschappelijke objectieve studies universele wetten tevoorschijn kunnen komen. Zij namen daarbij de geobjectiverde sociale realiteiten als uitgangspunt, omdat daaruit de ideeën van mensen zouden kunnen worden afgeleid. Wanneer dit uitgangspunt 'waar' zou zijn, namelijk dat ideeën een autonome entiteit vormen inherent aan de menselijke geest, dan hoeft het debat zoals dat vanuit de feministische antropologie is gevoerd, betreffende de al dan niet universele onderschikking van vrouwen, niet meer te worden voortgezet. Ik ga er vanuit dat menselijke praktijken werden gelegitimeerd en betekenis krijgen met behulp van ideologieën en noem dit de ideologische praxis. Wanneer ideeën vastliggen in de menselijke geest en tot uitdrukking komen in sociale praktijken, dan is ook de onderschikking van vrouwen zoals deze tot uitdrukking komt in de ideologische praxis van de 'westerse' wereld, inherent aan de menselijke geest. Een vastgesteld gegeven waar niet aan valt te tornen. Stel

daarvoor: 'door-God-gegeven' en de metaphysische cirkel is rond. Met deze ideologie-opvatting kunnen feministische wetenschappers niet uit de voeten. Ook in de studie van ideologie als de studie van 'het objectieve denken' in Hegeliaanse zin zit een lacune. Hegel zag ideeën niet als autonome entiteiten, maar hij bracht er het element van dialectiek in: het specifieke en het algemene, kennis en wereld, denken en materie, ideeën en geschiedenis staan als tegengestelden in een voortdurende relatie met elkaar. Niets staat op zichzelf, alles maakt deel uit van de wereld van interactie, beweging en verandering (Sayers 1980: 3; Norman 1980: 27; Larrain 1978: 37). Daarmee herstelde hij de breuk tussen 'zijn' en 'bewustzijn'. Hegel hoopte op deze wijze toch weer uit te komen op een 'ware' universele kennis en volgens Marx was uiteindelijk voor Hegel de conceptuele wereld de enige bestaande realiteit (Hall 1977: 11). Hegels opvatting van dialectiek, waarin het denken uiteindelijk een objectieve vorm kon aannemen, kreeg veel navolging. Daarbij was de studie van de ideologie uiteindelijk weer een poging het 'objectieve denken' te achterhalen. Wanneer men meent dit 'denken' te kunnen achterhalen - wat voor mij discutabel blijft - door het dialectische proces in de studie te betrekken, dan moeten de relaties tussen de genera als onderdeel van dit dialectische proces worden erkend. Deze relaties beïnvloeden immers de materiële productie van een samenleving en tegelijk maken zij deel uit van het ideeënsysteem of vormen zelfs de basis van een tekensysteem waarin de mens haar of zijn wereld kan denken.

Ook de kennis sociologen als Dilthey, Mannheim en Lukács, vergaten de ideologische fundering van de relaties tussen de genera. Zij meenden dat de ideeën van een bepaalde historische periode worden gereflecteerd in een bepaalde 'kijk' op de wereld: een 'Weltanschauung'. Deze 'Weltanschauung' die collectief door een bepaalde groep of klasse wordt gedeeld moet men niet verwarren met de individuele ideeën die mensen er op na houden (Mannheim 1936: 50). Individuele ideeën zijn subjectief en kunnen alleen op puur psychologisch niveau worden achterhaald. Ideeën op groepsniveau kunnen door de wetenschapper die zich bewust is van de beperkte kijk op de wereld, die een groep of klasse eigen is, wel worden bestudeerd als uitingen van collectiviteit. Daarna kan de wetenschapper, die per definitie niet klassegebonden zou zijn, de relatie tussen ideeën en sociale groepen empirisch onderzoeken en op die manier, volgens Mannheim, een synthese tot stand brengen tussen de verschillende 'Weltanschauungen' (Mannheim 1936: 49 e.v.; Larrain 1979: 115). Het moge duidelijk zijn dat de kennis sociologen zich niet bewust zijn geweest van het feit dat de mens méér dan klassegebonden is. Het door Mannheim voorgestelde syntheseproces dat de 'objectieve wetenschapper' tot stand had moeten brengen is tot nu toe helaas mislukt: iedere 'Weltanschauung', ieder perspectief is immers óók sexegebonden. Dat men dat laatste niet heeft onderkend, bewijst dat de objectiviteit tot nu toe een illusie is. Mannheim's utopia kan alleen 'realiteit' worden wanneer het menselijk - lees mannelijk - perspectief van de wetenschapper in de toekomst kan worden vergroot door het opnemen van het feministisch perspectief. Maar ook dan zal men niet vrij zijn van ideologieën, zoals ik straks zal uitleggen.

Ideologie beschouwen als bewuste handelingen, zoals de kennissocioloog Schutz en in navolging van hem Berger en Luckmann doen, leidt voor feministische wetenschappers tot interessante gezichtspunten. Bij genoemde sociologen geschiedt betekenisproductie vanuit een bepaalde intentie en vanuit het volle bewustzijn. Ideologie wordt bij hen zeer eng opgevat en is gereduceerd tot een machtsinteresse. Wanneer ideologie inderdaad een bewuste intentie is, dan kunnen we gelegitimeerd de beschuldigende vinger omhoog houden. Vanuit deze ideologieopvatting is het oorsprongendebat - hoe, wanneer in de geschiedenis, en onder welke sociale omstandigheden heeft macht van mannen over vrouwen kunnen ontstaan - heel logisch. Het patriarchaat is dan immers tot stand gekomen vanuit een interactie van bewuste bedoelingen. Het is dan nu wel, als we Berger en Luckmann mogen geloven, verworden tot een telkens opnieuw gereproduceerde 'common sense' maar vanuit een bepaalde machtsinteresse is er nog steeds een groep - mannen waarschijnlijk - die deze ideologie bewust in stand houdt (Berger en Luckmann 1966: 18 e.v. 33-4, 141; Hall 1977: 19). Leidt ons naar deze machtsgroep en de revolutie tussen de sexen zal een feit zijn. Het marxistische ideologie-begrip lijkt nog het meest hanteerbaar om de grote wetenschappelijke blunder - namelijk het niet problematiseren van de asymmetrische relaties tussen de sexen en de invloed van deze relaties op de sociale realiteit - te kunnen verklaren (zie o.a. v.d. Grijp 1986). In het marxisme kan zowel een brede als een meer beperkte definitie van ideologie worden onderscheiden. (3) In de brede betekenis verwijst ideologie naar alle vormen van bewustzijn, theorieën en intellectuele representaties, die corresponderen met een bepaalde economische onderbouw. Ideeën zijn dan - en dit idee werd ontleend aan de filosoof Feuerbach - projecties van de essentiële menselijke natuur en de menselijke praxis die zij reflecteren (Larrazin 1979: 37-38; Hall 1977: 12).

Daarbij bepaalt niet het bewustzijn 'het zijn', maar het sociale 'zijn' het bewustzijn. In de beperkte betekenis heeft de term betrekking op een bepaalde vorm van bewustzijn, die de contradicties in de samenleving verbergt. Dit 'vals' bewustzijn dient ertoe de maatschappij ondanks de tegenspraken onveranderd te laten voortbestaan en is in die zin in het belang van de heersende klasse (Otto 1983: 8-9). In deze beperkte definitie heeft ideologie ook een negatieve connotatie. Het is de bewuste ideeënproductie, het idealisme, dat de contradicties in de samenleving moet blootleggen om uiteindelijk te komen tot een opheffing van de klassentegenstellingen.

Wanneer we uitgaan van deze laatste definitie die ideologie opvat als een vals bewustzijn dat de werkelijke verhoudingen tussen de klassen verdoezelt, dan is er niet veel fantasie voor nodig om ons daarbij voor te stellen dat ook de werkelijke verhoudingen tussen de sexen ideologisch worden versluierd. Maar bij de koppeling van ideologie aan klassenstrijd verschijnt ook hier een barst in de bruikbaarheid van het ideologie-begrip. Immers de relaties tussen de genera worden ook ideologisch gelegitimeerd in de zogenaamde klasseloze samenleving (zie Pouwer 1984: 131). De marxistische definitie van ideologie in 'engere' zin wordt voor feministische antropologen pas bruikbaar als ze niet alleen op klassentegenstellingen kan worden toegepast, maar ook op

tegenstellingen in sociale verhoudingen in het algemeen, omdat in dat geval de relaties tussen de genera er onder vallen (vgl. Otto 1983: 11). In dat geval kunnen we stellen dat het 'idealisme' van de vrouwenbeweging er voor heeft gezorgd dat het 'zijn', waar het de vrouw-man verhoudingen in onze samenleving betreft, wordt tot 'bewustzijn'.

Wat de bredere definitie betreft, pas veel later zou vanuit Althusser's visie op ideologie het onderscheid tussen onder- en bovenbouw enigszins vervagen (Lemaire 1984: xi; Larraín 1979: 155). Hij ziet ideologie als 'de representaties van de imaginair verhouding van de individuen tot hun werkelijke bestaansvoorwaarden' (Althusser 1976 in Raatgever 1986). Daarmee brak hij met de bestaande marxistische opvatting over ideologie als de ideologie van de heersende klasse, waar tegenover het wetenschappelijk socialisme als waarheid kon worden gesteld. Maar Althusser blijft met zichzelf in tegenspraak wanneer hij er enerzijds vanuit gaat dat 'er geen praktijk (is) dan door en onder een ideologie' en anderzijds toch blijft vasthouden aan een strikte scheiding tussen wetenschap en ideologie. Althusser claimt dat de marxistische wetenschapper buiten de ideologie staat, maar als dat zo zou zijn dan zou de ideologische fundering van het sexe-genus systeem hem moeten zijn opgevallen. Bovendien kenmerkt het kapitalistische systeem zich niet uitsluitend door klas-  
sentegeeststellingen. De ideologische legitimatie van de relaties tussen de genera draagt bij aan de reproductie van de arbeidskracht en vormt daardoor mede een belangrijke peiler voor dit systeem (vgl. Hartmann 1976; Hartmann en Markusen 1980).

Uit dit alles blijkt dat de ideologische fundering van het sexe-genus systeem in het gevestigd filosofisch en sociologisch denken geen rol heeft gespeeld. Binnen de antropologie heeft het begrip 'ideologie' nooit centraal gestaan, maar er werden wel pogingen ondernomen om het menselijke denken te achterhalen. Mythologieën (en ordeningsprincipen) werden opgevat als ideologische constructies, die de logische contradicties in de menselijke ervaring van de werkelijkheid trachten te overwinnen (Lemaire 1984: xiii). Daarbij kon men natuurlijk niet geheel en al om de sexe-genus relaties heen. Weliswaar werden ze bestudeerd en geanalyseerd vanuit een westers - ideologisch gefundeerde - visie, maar men kon toch niet ontkennen dat ze een belangrijk, zo niet het belangrijkste ordeningsprincipe van veel samenlevingen vormden. Bij het denkbeeld dat de samenleving de mens voorziet van categorieën waarin zij of hij haar of zijn wereld kan denken, werd het verschil betrokken tussen het mannelijke en het vrouwelijke lichaam en de functies die daaraan zijn verbonden. Met behulp van deze, door de directe realiteit gegeven, verschillen kon men haar en zijn wereld betekenis verlenen (Pouwer 1984: 129). Vrouwen en mannen worden in sommige richtingen van de antropologie gezien als maatschappelijke tekensystemen. Daarbij wordt het teken vrouw in de meeste samenlevingen in verband gebracht met biologische reproductie. De mate waarin vrouwen en mannen de categorisering van een samenleving bepalen varieert echter sterk (MacCormack en Strathern 1980).

Tot zover is daar niets op aan te merken, zolang we daarbij tenminste niet denken, zoals vanuit het structuralisme gebeurde, dat daaraan algemeen mense-

lijke denkstructuren ten grondslag liggen. In dat geval valt er eenzelfde soort kritiek te formuleren als die welke we hebben geuit voor de Kantiaanse traditie. Nog niet eerder gemaakte aanmerkingen zijn op hun plaats wanneer waarde wordt toegekend aan een maatschappelijk teken als bijvoorbeeld 'vrouw' (en waarde beschouw ik hier in navolging van Pouwer als een relatieve positie tegenover een ander maatschappelijk teken) ten opzichte van man. Daar beginnen de meeste antropologen weer een ideologisch getinte vergissing: aan de categorieën van andere samenlevingen werden waarden toegekend die afkomstig waren van de categorieën van de eigen samenleving. De relatief mindere waardering van 'natuur' ten opzichte van 'cultuur' en de voortdurende associatie van het teken 'vrouw' met 'natuur' is zo'n voorbeeld van een westers bepaald waardeoordeel. (4)

Na dit alles zou ik nogmaals - velen deden het voor me - willen concluderen dat de tegenstelling wetenschap - ideologie niet bestaat. Niet alleen de feministische wetenschap, maar ook andere wetenschappelijke stromingen en paradigma's hebben ideologische uitgangspunten. Het zou nu kunnen lijken, alsof de feministische wetenschap verschilt van andere paradigma's omdat zij haar ideologische uitgangspunten expliciet heeft verwoord. Natuurlijk is dat laatste een voordeel, maar ook de analysemethoden die feministische antropologen hebben gehanteerd zijn niet vrij van westerse toekenningen van waarde. (5) Ook wij zitten in de ideologie. Dit blijkt onder andere uit het gebruik van de bekende begrippenparen 'openbaar-privé', 'productie-reproductie', 'natuur-cultuur', om de asymmetrische relaties tussen de genera vast te stellen. In deze begrippenparen is het dualisme als filosofische stroming te herkennen (v. Santen 1984).

Om uit de patstelling te komen dat er óf sprake is van ideologie of van wetenschap, of van ideologie op een bewust of een onbewust niveau, hebben we een ideologie-begrip nodig waarin zowel ruimte is voor de bewuste als voor de onbewuste ideeën. Ik meen dat zo'n begrip kan worden geïntroduceerd aan de hand van de inzichten van de theoreticus Bourdieu.

#### De reproductie van vanzelfsprekendheden

Een centraal begrip bij Bourdieu (1977) is habitus, waarbij men misschien voor de duidelijkheid even 'gewoontevorming' kan denken. Deze habitus wordt geproduceerd door de structuren die bepalend zijn voor een bepaald soort omgeving, bijvoorbeeld de materiële bestaansvoorwaarden van een bepaalde cultuur, subcultuur, klasse of sexe. Habitus bestaat uit systemen van duurzame disposities. Het zijn gestructureerde structuren die zijn voorbestemd om te functioneren als structurerende structuren, dat wil zeggen als principes van de opeenvolging en structurering van praktijken en representaties, die objectief gezien een zekere regelmaat kennen, zonder evenwel het resultaat te zijn van gehoorzaamheid aan bepaalde regels (Bourdieu 1977: 72). Het is simpeler dan het lijkt: ik zal proberen het in eenvoudiger bewoordin-

gen uit te leggen. Als we voor habitus weer even gewoontevorming denken, dan kunnen we stellen dat datgene wat we gewoon zijn te doen voortkomt uit een overname van bepaalde gewoonten die in het verleden zijn gevormd. Tegelijkertijd bepaalt de gewoonte die we er nu op na houden, de wijze waarop we toekomstige gebeurtenissen praktisch vormgeven, of ze toeëigenen en verwerken.

Het kan erop lijken alsof praktijken, handelingen die vanuit een bepaalde habitus worden gerealiseerd anticiperen op een bepaald beeld van de toekomst. Toch zijn ze in eerste instantie bepaald door hun verleden. De praktijken neigen er namelijk toe om de objectieve werkelijkheden waarvan ze het produkt zijn te reproduceren (Bourdieu 1977: 73). Dit wil zeggen dat er voor het individu in de praktijk slechts een geconditioneerde vrijheid mogelijk is. Men is altijd een product van het verleden en geneigd de bestaande structuren te reproduceren. De handelingen van actoren in een bepaalde cultuur zijn niet een kansberekening, waarbij men alle objectieve regelmatigheden op een rij heeft gezet en zich vervolgens laat leiden door de uitkomst van een bepaalde rekensom die het meeste succes lijkt te gaan opleveren. Eerder zijn praktische handelingen een neerslag van eerdere ervaringen, opgedaan in vergelijkbare omstandigheden en neergelegd in spreekwoorden, gezegden en ethische concepten.

Habitus wordt gevormd in het dialectische proces van internalisatie van de externaliteit en de externalisatie van de internaliteit. Een individu internaliseert (maakt zich eigen) de werkelijkheid die zich van buitenaf aan haar/hem voordoet. Tegelijkertijd draagt zij/hij deze zich eigen gemaakte werkelijkheid weer op eigen wijze uit, de wereld, de werkelijkheid in: er is sprake van een voortdurend proces van incorporatie en objectivatie. Daarbij is er volgens Bourdieu sprake van 'consensus' tussen de verschillende participanten van een groep (Bourdieu 1977: 80). Ofwel, zoals hij het noemt, van doxa-ervaringen. Met het begrip 'doxa' doelt Bourdieu op het veld van niet ter discussie gestelde ideeën en praktijken, ideeën die men niet als zodanig onderkent. Deze ideeën vormen onderdeel van de habitus en zijn tot stand gekomen in een wisselwerking tussen andere, cultuur-analytisch te onderscheiden subsystemen, zoals bijvoorbeeld materiële productie en sociale relaties (vgl. Otto 1983: 16).

De homogeniteit van de habitus van een groep of klasse wordt voor een groot gedeelte bepaald door de homogeniteit van de bestaansvoorwaarden waardoor de praktijken er objectief op zijn afgestemd, zonder dat daar een bewuste referentie naar normen voor nodig is. Er is een soort onderliggende wet (matigheid) die iedere participant vanaf de vroegste jeugd in zich opneemt. Alle participanten gehoorzamen aan deze onderliggende code en reageren daarom op vergelijkbare wijze zonder dat daar veel overleg voor nodig is. Ook de seksuele identiteit, het belangrijkste element van de sociale identiteit, wordt op deze wijze geconstrueerd, 'at the same time as it constructs its image of the division of work between the sexes, out of the same socially defined set of inseparable biological and social indices' (Bourdieu 1977: 89).

De reproductie van het sexe-genus systeem speelt zich af op het doxa-niveau

van de samenleving en dus ook van onze samenleving waarvan de meeste wetenschappers deel uitmaken. Het feminisme heeft deze bestaande ideologische praxis die ten nadele van vrouwen uitvalt en telkens opnieuw wordt gereproduceerd blootgelegd en er een ideologiekritiek op geformuleerd. Hoe verhoudt de ideologiekritiek zich tot de ideologische praxis op doxa-niveau?

Doxa, orthodoxie en heterodoxie

We zagen dat Bourdieu er van uitging dat er sprake was van 'consensus' tussen de verschillende participanten van een groep, er is sprake van, zoals hij het noemt, doxa-ervaringen. Mijns inziens kunnen in de doxa-ervaringen de onbewuste ideologieën worden gesitueerd. Deze uitte zich in vanzelfsprekendheden waarvan men de ideeën die ze legitimeren 'wel weet, alleen niet weet dat men ze weet', om in de termen van de stripfiguur Lambiek te spreken. Dit impliceert dat de eigen doxa nooit gekend kan worden. Iedere groep, ieder individu heeft zijn eigen doxa, dus ook de wetenschapper. De acceptatie van het bestaan van zo'n doxa ontslaat de wetenschapper van het hooghouden van een pretentie van objectiviteit. De waarheid kan men nooit kennen, omdat deze waarheid, voor de verschillende groepen zo niet anders is, dan in ieder geval anders wordt ervaren.

Andere belangrijke begrippen die Bourdieu hanteert zijn orthodoxie en heterodoxie. Orthodoxie heeft daarbij betrekking op het bewust handhaven van de bestaande ideologische producties en structuren door een dominante klasse, groep of sexe ten eigen voordele. Dit valt samen met het moment in de 'enge' marxistische definitie waar ideologie altijd de interessen van de heersende klasse dient. Van heterodoxie is sprake wanneer men een bestaande ideologische productie, die ten nadele van een bepaalde klasse, sexe of subcultuur werkt, juist wenst te veranderen met behulp van nieuwe waarden (Bourdieu 1979). Dit is het moment waarop in de marxistische terminologie onder invloed van het 'idealisme' het 'zijn' wordt opgeheven in 'bewustzijn'. Het is het moment waarop vanuit de vrouwenbeweging een kritiek kon worden geformuleerd op het bestaande sexe-genus systeem.

Het boeiende van een ideologie-opvatting met drie verschillende aspecten is het feit dat deze een enorme dynamiek bevat. De drie aspecten staan namelijk in een duidelijke relatie tot elkaar en er is ruimte voor een voortdurende verschuiving van heterodoxie naar orthodoxie en doxa of omgekeerd. Er is altijd het gevaar dat de feministische kritiek, die momenteel als een 'frisse heterodoxe' wind door de bestaande wetenschapsopvattingen waait, uiteindelijk verwordt tot 'starre' orthodoxe opvattingen.

Er is niet alleen sprake van verschuivingen tussen heterodoxie en orthodoxie, maar ook van doxa-niveau naar orthodoxie en heterodoxie en omgekeerd. Het bewijs hiervoor is het feit dat de vrouwenbeweging als heterodox moment een ideologiekritiek heeft kunnen formuleren op de sexe-genus relaties, die tot voor kort nog als vanzelfsprekend werden ervaren en niet ter discussie werden



gesteld.

Niet alleen de relatie en interactie tussen deze drie aspecten van ideologie kunnen worden bestudeerd, maar eveneens de wijze en het moment in de geschiedenis waarop verschuivingen tussen de niveaus plaatsvinden. Dit gebeurt mijns inziens vanuit een voortdurende interactie tussen de materiële omstandigheden, de sociale relaties en de functie van de ideologie op de verschillende niveaus (zie ook: Edholm, Harris en Young 1977). Er kunnen discrepanties ontstaan in materiële productie, sociale omstandigheden en ideeën; existentiële omstandigheden kunnen grenzen stellen aan het scala van mogelijke ideeën; de habitus van een bepaalde groep kan worden geconfronteerd met de habitus van een andere groep en daardoor met de niet vanzelfsprekendheid van de eigen vanzelfsprekendheid.

Verschuiving van doxa naar orthodoxie of heterodoxie is geen noodzakelijke voorwaarde voor ideologische veranderingen. Deze zijn ook heel goed alleen op doxa-niveau mogelijk: datgene 'wat men weet maar waarvan men niet weet dat men het weet' kan ook veranderen zonder dat men zich dit bewust is geworden. Een ander aspect, waar deze ideologie-opvatting ruimte voor biedt, is het naast elkaar bestaan van verschillende perspectieven op de werkelijkheid. Volgens Bourdieu bestaat een samenleving uit dominante en subdominante groepen, die allen hun eigen model van en perspectief op de werkelijkheid kennen. Deze gedachte is door Wertheim al in 1954 gelanceerd: in elke samenleving zijn er waardensystemen waarvan er één dominant is. Dit dominante waardensysteem wordt niet door alle leden van de samenleving gedeeld (Wertheim 1954: 210-217; 1972: 148). Ardener werkte hetzelfde idee uit voor vrouwen als subdominante groep, wier visie op de werkelijkheid niet in het gangbare discours in de dominante taal aanwezig zou zijn (Ardener 1975). Dit alles impliceert dat we het zoeken naar een 'objectieve' werkelijkheid gevoeglijk kunnen staken deze werkelijkheid presenteert zich aan iedere groep, sexe of klasse op verschillende wijze.

Er zijn echter enkele vragen blijven liggen. Hoe verhouden ideologie en de perspectieven van dominante en subdominante groepen zich ten opzichte van elkaar en hoe zijn veranderingen in machtsverhoudingen tussen dominante en subdominante groepen mogelijk?

Habitus valt samen met het perspectief van een bepaalde groep op de werkelijkheid. De verschillende groepen van een samenleving, die al dan niet in een hiërarchische relatie met elkaar staan, hebben een verschillende habitus, maar kunnen nog steeds deel uitmaken van dezelfde 'cultuur'. Men kan gebruik maken van dezelfde tekensystemen, van dezelfde collectieve voorstellingen. Men kan dezelfde mythen zo niet delen, dan toch vaak kennen (zie ook Steenbeek, dit nummer).

Verschillende groepen in dezelfde cultuur ervaren de materiële condities echter op een verschillende manier, omdat ze in een verschillende relatie ermee staan. Zo ligt er bijvoorbeeld een materiële conditie aan ons kapitalistische systeem ten grondslag die door de verschillende groepen binnen de samenleving anders wordt ervaren. Het maakt een groot verschil of men de werkelijkheid ervaart als medelid van de 'upper-class', directrice van een

fabriek, achterover-leunend in een dikke bureaustoel, cigarillo in de mond; of als lid van de arbeidersklasse, Jantina met de pet, die iedere morgen richting fabriekspoort fietst, wind tegen, broodtrommeltje achterop, voor de schamele inhoud van haar loonzakje. Dit cliché maakt duidelijk, dat de ervaringen van vrouwen door klassenverschillen uiteenlopen, en daar komen culturele en ethnische verschillen bij. Vrouwen hebben echter ook ervaringen met elkaar gemeen, al is het alleen al het feit dat zij, niet mannen, via hun lichaam kinderen kunnen voortbrengen en zogen. De materiële condities van vrouwen en mannen van dezelfde cultuur zijn gelijk: zij hebben niet alleen dezelfde cultuur, maar maken deel uit van hetzelfde huishouden of delen zelfs hetzelfde bed. Toch is in de meeste samenlevingen de leefwereld en de arbeid van vrouwen en mannen dermate gescheiden of verschillend, dat hun ervaring van de wereld om hen heen ('de internalisering van de externaliteit') ook verschilt (vgl. Schrijvers, dit nummer). Men ervaart deze situatie als 'van-zelfsprekend' en realiseert zich meestal niet dat men vanuit het sexe-genus systeem is gesocialiseerd tot 'culturelijke' vrouwen en mannen. Dominante en subdominante groepen van eenzelfde cultuur putten uit dezelfde tekensystemen en symbolen, maar kunnen verschillende connotaties leggen en verschillende interpretaties maken. Daardoor dragen uiteindelijk beide sexen hun aandeel bij tot de ideologische productie. Beide sexen maken gebruik van dezelfde ideologie, maar vanuit hun perspectief kennen zij daar een verschillende waarde aan toe (vgl. Otto 1983: 17). Zo heeft Ardener bijvoorbeeld voor de Bakweri in Cameroen aangetoond, dat mannen vrouwen vanwege haar vermogen om kinderen te baren indelen in het symbolische 'wilde' van de samenleving, dat een negatieve connotatie heeft ('natuur' ten opzichte van 'cultuur'), terwijl vrouwen zelf deze vermogens absoluut niet als negatief ervaren. Om haar eigen perspectief tot uitdrukking te brengen maken zij echter wel gebruik van symbolen die de hele cultuur ter beschikking staan en die door mannen ook gebruikt hadden kunne worden (Ardener 1975).

Symbolische systemen spelen volgens Bourdieu een belangrijke rol in het handhaven van machtsongelijkheid tussen verschillende groepen, klassen en sexen. Hij noemt het een 'idealistische illusie' om ideologieën te behandelen als zichzelf voortbrengende totaliteiten waarop puur interne analyses zijn toe te passen, zoals door structuralisten wordt gedaan (vgl. Godelier 1969; 1982; zie ook v.d. Grijp 1984). Maar het is even naïef om die symbolisch-ideologische velden zonder meer te vertalen in klassenverhoudingen. Symbolische systemen en tekensystemen staan ten dienste van een bepaalde klasse, maar dienen eveneens de specifieke interesse van hen die ze hebben geproduceerd. Dit zijn de religieuze leiders of specialisten van een samenleving. Men zou in lijn hiermee ook wetenschap kunnen beschouwen als een structurend communicatie- en kennisinstrument dat door specialisten wordt geproduceerd en het belang van een dominante klasse en sexe dient. In onze samenleving is het perspectief van mannen dominant. Dit wordt door middel van de 'traditionele' wetenschap uitgedragen en als 'ware' kennis door anderen opgenomen: ook hier zien wij het proces van internalisering en externalisering waardoor een ideologische praxis wordt geproduceerd (vgl. Spender 1980;

Harding en Hintikka 1983).

In Bourdieu's terminologie kunnen we stellen, dat de sociale wetenschappen voortdurend bezig zijn geweest de habitus van zowel de eigen samenleving als die van anderen in kaart te brengen. De voortgang van de wetenschap is voor de eigen samenleving gelegen in de voortdurende verschuiving van het niveau van doxa naar heterodoxie. Men wil immers datgene 'waarvan men weet dat men het niet weet' graag leren kennen. Dit ging tot het moment waarop de feministische wetenschappers haar heterodoxie in wetenschappelijke taal ter sprake brachten. (6) Vele wetenschappers renden toen dwars door hun doxa-ervaringen heen naar het veilige veld van de orthodoxie, om van daaruit de feministische wetenschappers te beschuldigen 'ideologisch' bezig te zijn. Dat deze beschuldigingen onterecht zijn, is hopelijk uit het voorgaande gebleken. De schrik van 'traditionele' wetenschappers is begrijpelijk: een aantal bestaande theorieën verloren na de feministische kritiek erop elk 'waarheids' gehalte en veel studies konden worden verwezen naar de prullemand. De angst van 'traditionele' wetenschappers voor het feminisme is tot op zekere hoogte óók begrijpelijk: de heren werden immers in hun eigen bolwerk aangevallen. Die angst niet te boven (willen) komen en aan 'traditionele' wetenschap vast willen houden is een orthodoxe reactie bij uitstek die uiterst kortzichtig en wetenschappelijk 'dom' is. Mag de wetenschap zichzelf nog wel serieus nemen als het vrouwenperspectief 'bewust' buiten de deur wordt gehouden?

#### Noten

- 1 Er zijn meer wetenschappelijke stromingen, die een expliciete ideologie hanteren. We kunnen daarbij denken aan de marxistische wetenschappers, die klassenverhoudingen als uitgangspunt nemen.
- 2 Zie in deze ook Adorno en Horkheimer die stelden dat de prijs voor de bevrijding van de natuur een nieuwe onderwerping is, een nieuwe vervreemding, namelijk de reïficatie van de industriële wereld. Deze reïficatie wordt niet meer opgehangen aan één bepaalde klasse, de verlichting onderwerpt al het westers denken. Uiteindelijk is wetenschap dus ideologisch, niet als bourgeois wetenschap, maar als wetenschap zelf. Marcuse en Habermas stelden dat niet alleen de toepassing van technologie, maar technologie zelf dominantie is. Wetenschap en productiekrachten vormen zich tot voertuigen van vervreemding. Wetenschap en ideologie zijn de bron van legitieme ideologie en dit is onafhankelijk van klassenstrijd (Larain 1979: 189 e.v.).
- 3 Ook die notie is een aanzienlijke beperking op ales wat er over ideologie, Marx en de marxisten is geschreven.
- 4 Voor een nadere uiteenzetting in deze: zie van Santen 1983 en 1984. Voor een kritiek op de begrippen zie: MacCormack en Strathern 1980, Leacock en Nash 1977.
- 5 Een overzicht van de verschillende discussies die er door feministische antropologen, binnen de verschillende themata zijn gevoerd, is te vinden in Campagne en van Santen 1985.
- 6 Waarbij ze de handicap hadden dat zij haar ideologiekritiek moesten uitdrukken in de taal van de dominante sexe. Zie in deze L. Irigaray: Als onze lippen elkaar spreken. Macht van het vertoog. Onderschikking van het Vrouwelijke. Amsterdam (Virginia).

## Bibliografie

- Ardener, E.  
1975 'Belief and the problem of women', in: S. Ardener (red.), Perceiving Women, pp.1-18, London: Dent
- Berger, P.L. & T. Luckmann  
1966 The Social Construction of Reality. Hammondsworth: Penguin Books Ltd.
- Bordieu, P.  
1977 Outline of a Theory of Practice. Cambridge: University Press  
1979 'Symbolic Power', Critique of Anthropology, 13 en 14 (French Issue)
- Campagne, T. & J.C.M. van Santen  
1985 Basisartikel feministische antropologie. Nijmegen Katholieke Universiteit Nijmegen
- Edholm, F., O. Harris en K. Young  
1977 'Conceptualizing Women', Critique of Anthropology, vol.3, nrs. 9 en 10
- Godelier, M.  
1969 'Monnaie de sel et circulation des marchandises chez les Baruya de Nouvelle-Guinée', L'Homme IX (2): pp. 5-37.  
1982 La Production des Grands Hommes. Pouvoir et Domination Masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Paris: Fayard
- Grijp, P. van der  
1984 'Seksualiteit, ideologie en macht bij de Baruya, Papoea Nieuw Guinea; Over de invloed van het feminisme op het werk van Godelier', in: Ton Lemaire (red.), Antropologie en Ideologie. Groningen Konstapel  
1986 Eigentijdse geschiedenis en het veranderde object van de antropologie: Beschouwingen over de opkomst van de marxistische antropologie. NSAV Jubileum-Congres - paper
- Hall, S.  
1977 'The Hinterland of Science; Ideology and the Sociology of Knowledge', in: B. Schwartz (ed.), On Ideology, London: Hutchinson
- Harding, S. & B. Hintikka (eds.)  
1983 Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science. Dordrecht: Reidel Publishing Co.
- Hartman, H.  
1976 'Capitalism, patriarchy and job segregation by sex', in; Blaxall en Reagan (red.), Women and the Workplace, London: The British Association  
1979 'The unhappy marriage of marxism and feminism: Towards a more progressive union', Capital and Class, nr. 8
- Larrain, J.  
1979 The Concept of Ideology. London: Hutchinson
- Leacock, E.B. en J. Nash  
1977 'Ideologies of sex: Archetypes and stereotypes', in: L.L. Adler (red.), Issues in Cross-Cultural Research, New York
- Lemaire, T.  
1984 'Ter inleiding', in: Ton Lemaire (red.), Antropologie en Ideologie, Groningen: Konstapel

- MacCormack, C.P. en M. Strathern  
 1980 Nature, Culture and Gender. New York: Cambridge University Press
- Mannheim, K.  
 1936 Ideology and Utopia. London: Routledge Kegan & Paul
- Markusen, A.R. en H. Harlmann  
 1980 'Contemporary marxist theory and practice; a feminist critique', Review of Radical Political Economics vol. 5
- Meijl, T. van  
 1985 Exploring Ideology, Structural Change and Ethnic Identity of Tainui Maori, New Zealand. 'Doktoraalskriptie' Social Anthropology, Catholic University Nijmegen
- Meillassoux, C.  
 1975 Femmes, Greniers et Capitaux. Parijs: Maspero
- Molyneux, M.  
 1977 'Androcentrism in marxist anthropology: A critique of Emmanuel Terray's historical materialism and segmentary lineage based societies', Critique of Anthropology vol.3, 1977/1978: 55-81
- Norman, R. & S. Sayers  
 1980 Hegel, Marx and Dialectic. Sussex: Harvester Press
- Otto, T.  
 1983 Ideologie en cultuur: een epistemologische en ideologie-kritische verkenning. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.  
 1984 'Waarde, arbeid en betekenis; antropologie en de kritiek op de economische ideologie', in: T. Lemaire (red.) Antropologie en Ideologie, Groningen: Konstapel
- Pouwer, J.  
 1984 'Geslachtelijkheid en ideologie; toegelicht aan een samenleving van Irian Jaya', in: T. Lemaire (red.), Antropologie en Ideologie, Groningen: Konstapel
- Raalgever, R.  
 1986 'Productiewijze en voorstellingswereld', paper in het kader van het congres Language, Culture and Female Future, Utrecht: Rijksuniversiteit
- Santen, J.C.M. van  
 1984 'Het 'vrouwelijke' als categorie in de dichotomische klassifikatie', De Pottekijker 10: 17-45  
 1985 zie Campagne
- Schrijvers, J.  
 1975 'Viricentrisme en culturele antropologie', Sociologische Gids, 22: 223-253.
- Spender, D.  
 1980 Man made Language. London/Boston/Melbourne: Henley
- Wertheim, W.F.  
 1954 'Het contrapunt in de samenleving', in: Weerklank op het werk van Jan Romein. Liber American, pp. 210-217, Amsterdam/Antwerpen  
 1972 Evolutie en revolutie: de golfslag der emancipatie. Amsterdam: Van Gennep